

# Une anthroponymie dynamique en pays tupuri (au Nord-Cameroun) : socioculture et intertextualité

Jean Paul BALGA

Université de Maroua (Cameroun)

[balgajeau@yahoo.fr](mailto:balgajeau@yahoo.fr)

**ABSTRACT: A Dynamic Anthroponymy in Tupuri Country (in North Cameroon): Socioculture and Intertextuality**

From the Niger-Kordofan phylum, the Adamawa family, tupuri is considered a group 4 language, with a majority of native speakers. These have a particular way of naming their children. In the family space, anthroponymy is marked by a more or less systematized set of beliefs, ideas influencing individual or collective behavior. The proper names of people appear as a mode of social communication; they have not only referents but also have motivations and representations of all kinds. The typology of surnames in the cultural space in question increasingly faces the intercultural influences on Christianity and Islam that convey different philosophies of social life through their doctrines. Thus, manners, traditions or beliefs of the soil are deeply upset. There is a form of patronymic mutations which enriches the Tupuri cultural heritage.

**KEYWORDS:** *name, ideology, anthroponym, tupuri, islam, christianity*



## Introduction



ANS SON PROCESSUS de maturation, la sociolinguistique a valorisé les sources orales depuis les travaux du célèbre linguiste William LABOV (1976 : 425) pour qui on doit « chercher l'explication de l'irrégularité des changements linguistiques dans les fluctuations de la composition sociale de la communauté linguistique ». Faisant partie de cette tradition orale, l'anthroponymie est marquée par un ensemble plus ou moins systématisé de croyances, d'idées reçues qui exercent

des influences sur le comportement individuel ou collectif dans la communauté tupuri<sup>1</sup>. Comment baptise-t-on le nouveau-né au sein de cette communauté linguistique ? Quelles sont les motivations et les représentations des parents ? Quels types de message le nom véhicule-t-il en pays *tupuri* ? Quelles influences subissent les anthroponymes dans ce groupe ethnique ?

C'est à ces questions que se propose de répondre le présent article inspiré notamment de nombreux travaux portant sur la linguistique variationniste : Antoine MEILLET (1965), Émile BENVENISTE (1966), Christian SEIGNOBOS et Henry TOURNEUX (2001), Suzanne RUELLAND (1978, 1988, 1992, 2005), Théodor NIGOUÉ GAYBOR (2011), Jean-Louis SIRAN (1987), David MURA (2012) et Rosalie MAÏRAMA (2013). Il s'agit d'examiner les significations des anthroponymes non seulement en termes d'apparence du nouveau-né, de la période de naissance, des relations conflictuelles et du climat social mais aussi d'homonymes des esprits maléfiques, d'empreintes d'initiation et des mutations anthroponymiques en rapport avec les nouvelles religions et les cultures voisines.

## 1. Le corpus

Le travail s'inscrit dans la linguistique descriptive axée sur les données du terrain. Celles-ci sont obtenues à partir d'une enquête effectuée les 12-16 mai 2020, auprès d'un échantillon aléatoire de 50 Tupuri, âgés de 15 à 75 ans, vivant à Guidiguis au sud du Mayo-Kani (Nord-Cameroun). Cet échantillon, constitué sans distinction de sexe, satisfait à un critère : être locuteur natif *tupuri*. Les répondants aux interviews sont ainsi choisis sur la base de leur connaissance et de leurs pratiques supposées des traditions et de la langue *tupuri*. L'enquête s'est effectuée aussi bien au centre de la ville que dans les quartiers et villages périphériques tels Danmiguïri, Tchoffi, Saosséguéddé, Saomaïtikkli, Lamdaaré et Koffidé où les habitants sont plus ou moins attachés aux us et coutumes ancestraux. Dans les débits des boissons, au « gurna »<sup>2</sup> et autres milieux peuplés, nous avons complété les données par les méthodes d'observation directe. Pendant près d'un semestre consacré à cet exercice de proximité, nous avons écouté de nombreux discours des

<sup>1</sup> Ethnie située à cheval entre le sud-est du Tchad et le nord-est du Cameroun.

<sup>2</sup> Campement des buveurs de lait. Il regroupe des hommes adultes qui dansent aux levées de deuil et autres cérémonies festives.

locuteurs relatifs au système anthroponymique en pays *tupuri*. Situé à l'extrémité *Nord-ouest* du monde *tupuri*, la ville de Guidiguiss connaît un brassage ethnique et religieux qui favorise la cohabitation socioculturelle. On se trouve ainsi en présence d'un creuset de peuples hétérogènes (Peul-Mundang-Guiziga) qui livrent un corpus représentatif des noms plus ou moins marqués du sceau de l'interculturalité

## **2. La présentation de l'ethnie : langue, clans, aires et strates de peuplement**

D'après Christian SEIGNOBOS et Henry TOURNEUX (2001 : 265-271), les Tupuri regroupent leurs nombreux clans en trois phratries : *baaré*, *gouwa* et *doré* qui renvoient, chacune, à une strate de peuplement. Dans le Bassin du Lac Tchad et sur les marges, outre le problème de chronologie, une difficulté majeure touche à l'identification des groupes au long de leurs parcours migratoires. Les transformations survenues pendant leurs pérégrinations et les amalgames aboutissant parfois à de véritables mutations ethniques, en font souvent perdre le fil. Néanmoins, le clan *baaré* représenterait le fond de peuplement le plus ancien chez les Tupuri, ou, plus exactement, c'est sous ce nom que sont enregistrées les couches de peuplement les plus archaïques. Actuellement, les Tupuri appellent les Massa<sup>3</sup> *baaré* et ceux-ci appellent *Tongoyna* les groupes qui les ont précédés et qu'ils ont progressivement repoussés vers le sud, dans la zone *tupuri* actuelle. Il s'agit là d'un même fond de peuplement *paléo-massa* pour les uns, *paléo-tupuri* pour les autres.

Les mouvements de peuplement *baaré* sont la lointaine résultante de pressions exercées du Xe au XVIII<sup>e</sup> siècles par les mises en place successives du Royaume du Kanem, des États boudala, et surtout du Baguirmi. Ces pressions généreront des refoulements en chaîne, qu'accentueront encore les raids à longue distance que mèneront les royaumes prédateurs. Ils seront relayés plus à l'Ouest par le Bornou et le Wandala. Ces derniers concourront à infléchir vers le sud, en direction des Lacs de Guisey, Fianga et Tikem, tandis que d'autres mouvements migratoires seront orientés vers le Nord-Est/Sud-Est.

Les migrations provenant du Sud (Péfé) seront provoquées, elles, par la mise en marche de l'énorme agrégat de peuplement Sara-Ngambay,

---

<sup>3</sup> Ethnie voisine.

précédé d'un élément tampon constitué par les Laka. Cette masse sara-ngambay prendra une orientation Est-Ouest à la latitude du 9<sup>e</sup> parallèle. Les groupes refoulés, eux, adopteront partiellement une direction de migration orientée vers le Nord. C'est dans une remontée que s'inscrivent les *Gouwa* et les *Doré*.

À ces principaux moteurs de migrations, s'ajoutent des causes plus internes, comme celles de l'émergence de nouveaux groupes tels les Massa et les Moussey, qui provoqueront de multiples départs en direction du pays tupuri. Toutefois, le pays tupuri lui-même, à la différence des aires de peuplement massa, moussey, voire moundang, alimenta peu de mouvements de départ. Tout se passa comme si la construction ethnique tupuri s'était faite de façon moins violente, et que l'assimilation des réfractaires avait été opérée plus habilement. En effet, lorsque *Doré* atteignit ce qui deviendra le pays tupuri, il s'installa au sud de Fianga, au pied d'une colline baptisée *Moswang*. Ce nom aurait pour sens étymologique « femme déjà mère » ; il désignerait le lieu d'un ancien pouvoir, ou d'une succession de pouvoirs (*Kéra* et *Gouwa*), qui auraient précédé *Doré*. On dit que les *Doré* prirent aux *Gouwa*, qui le leur abandonnèrent, l'emblème de la panthère<sup>4</sup>. En échange, les *Gouwa* adoptèrent le culte de *Mené*, divinité à l'effigie d'un taureau, dont le grand maître sera le chef de culte de Ganhou.

Dans les fragments mythiques, ce sont tantôt *Baaré*, tantôt *Gouwa* (ou *Dawa*<sup>5</sup>) qui sont présentés comme les frères aînés de *Doré*<sup>6</sup>. *Gouwa*, phonétiquement [guwaa], signifierait « reste ». L'appellation de *Gouwa* regroupe des clans disparates issus du Sud, revendiquant parfois la région de Galgal comme lieu d'origine ; certains auraient été en place avant les *Doré*, mais d'autres seraient arrivés après eux et ne les auraient pas ralliés. C'est un ramassis de clans qui n'appartiennent ni aux *Baaré* ni aux *Doré* ;

<sup>4</sup> C'est un mythe typique et stéréotypé d'une prise de pouvoir d'un groupe étranger sur un groupe « autochtone ». Dans toute la région, la panthère est l'emblème du chef, voire son double.

<sup>5</sup> *Dawa* représenterait, en fait des proto-*Doré*, qui donnèrent leur nom aux collines qui dominent l'actuel site de *Doré*, et d'où ils furent repoussés.

<sup>6</sup> Parfois, au contraire, on dit que *Gouwa* est le frère cadet de *Doré*. Cependant, on représente aussi *Gouwa* comme « l'adjoint de *Doré* », c'est-à-dire celui qui avait pour fonction d'introniser le chef, rôle qui est dévolu obligatoirement à un membre d'un groupe antérieur.

parmi eux, on cite les suivants : *Fekné, Gouédjéré, Dingri, Intéré, Guémaré, Mounkéré, Donlooré, Gouyouri, Momboui, Darbéré, Mindaoré, Movéné, Gambouri*, etc.

Les *Doré* sont l'objet de connotation de noblesse. Ils ont les clans les plus nombreux et les plus prolifiques et assimilateurs. En voici quelques-uns : *Goudoum, Dablakri, Mo-wan-Séré, Mo-wan-Dawa, Mo-wan-Kidifi*<sup>7</sup>, *Nimbakri, Yowé, Ngaré...* (COURNARIE *et al.* 1937 : 8 ; HERVOUET 1950 : 11-13 ; RUELLAND, 1975 : 39, 40). À côté de ces grands ensembles de clans, on en recense d'autres, venus plus récemment des pays Moundang<sup>8</sup>, Wina et Mousse.

D'après Laurent FECKOUA LAOUKISSAM (1977 : 32), les premiers renseignements écrits indiquent les limites suivantes au peuple tupuri : au Nord, la ligne Domo-Guidiguis, à l'Ouest la ligne Guidiguis-Mbourao, au Sud Mbourao-Tikem et à l'Est l'étroite bande de terre longeant le Lac de Fianga à Domo, laissant sur les bords du lac une portion de terrain qui sera occupée ensuite par les Wina. Ces limites sont restées globalement les mêmes depuis plus d'un siècle. Pour Joanny GUILLARD (1965 : 33), « *Les Tupuri se seraient installés sur les rives du Mayo-Kebbi, lacs de Fianga et de Tikem, il y a environ trois cents ans. Avant eux, le pays aurait été occupé de façon peu dense des peuplades aujourd'hui peu connues* ».

D'une manière générale, les Tupuri du Tchad sont localisés dans le Département du Mont Illi (dans la ville de Fianga et ses environs) ; au Cameroun, on les retrouve dans la Région de l'Extrême-Nord, notamment dans les plaines des départements du Diamaré, du Mayo-Kani et du Mayo-Danay qui sont les grands sites où ils sont établis. Située à cheval entre deux entités étatiques, notamment le Cameroun et le Tchad, la zone tupuri s'étend de part et d'autre de la frontière séparant les deux pays vers le 10° de latitude Nord et le 15° de longitude Est. S'agissant des Tupuri de l'Extrême-Nord Cameroun, le tableau ci-après donne une vision globale de leur ancrage territorial depuis 1992<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> *Mo-wan* signifie « la descendance du chef de ».

<sup>8</sup> Les clans d'origine moundang, à la différence de ceux des *Baaré*, sont d'introduction récente et se comportent comme des alliés obligés de *Doré*, qu'ils viennent de la région de Lara ou des zones plus méridionales de Doué.

<sup>9</sup> C.T. N°5207 du jeudi 03/09/92, décret N°92/186 de la 01/09/92 portant réorganisation administrative ; C.T. N°5230 du mercredi 06/10/92, décret N°92/207 du 05/10/92.

**Tableau N°1 : ancrage territorial des Tupuri à l'Extrême-Nord**

Département	Arrondissement	Chef-lieu
Mayo-Danay	- Kar-Hay	- Doukoula
	- Kalfou	- Kalfou
	- Tchatibali	- Tchatibali
	- Datcheka	- Datchéka
Mayo-Kani	- Guidiguis	- Guidiguis
	- Taïbong	- Dziqulao
	- Pohri	- Touloum
	- Moulvoudaye	- Moulvoudaye

Source : Décret N° 92/186 du 01/09/1992

Globalement, les populations se répartissent sur deux départements constitués de quatre arrondissements chacun. Cette délimitation de la zone tupuri n'exclut pas la complexité de l'espace pluriethnique de l'Extrême-Nord. Ainsi, au Nord-Est on retrouve les Massa et les Musgum ; à l'Est, les Mussey ; au Nord, les Peul et enfin, les Mundang à l'Ouest et au Sud.

Si l'aire ethnique de ces populations s'étend principalement sur deux départements, les poches du territoire contenant la même communauté en dehors de l'Extrême-Nord traduisent une certaine densité, c'est-à-dire un volume démographique qu'on peut relever dans la perspective de la présentation matérielle de la région ; car on trouve aussi de grandes communautés tupuri dans les zones de Lagdo, Mbandjock, Nkoteng, Dizangue, Wassandé, etc.

Les 56 clans qui composent l'ethnie ont subi l'assimilation linguistique favorable à la langue *tupuri* où Suzanne RUELLAND (1992 : 9) dénombre quatre principales variétés dialectales. Le tupuri est l'une des 12 langues qui font partie du groupe Mbum ; les autres langues étant : mundang, mambay, dama, mono, pam, ndai, mbum-ouest, mbum-est, kali, kuo et gbété. En fait le Mbum est un des huit groupes qui composent la sous-famille Adamawa, laquelle comprend 37 langues réparties dans lesdits groupes. La sous-famille Adamawa est l'une des deux sous-familles qui constituent la famille Adamawa Oubanguienne. Celle-ci compte au total 40 langues inégalement réparties dans les deux sous-familles. La famille Adamawa Oubanguienne est l'une des trois familles linguistiques du phylum Niger-Kordofan où le nom propre est à la fois véhicule et porteur d'une idéologie.

### 3. Les significations socioculturelles des anthroponymes

D'après *Petit Larousse illustré* (2013 : 740), le nom est un « mot servant à désigner une personne, un animal ou une chose et à les distinguer des êtres de même espèce ». C'est un moyen d'identification désignant tantôt l'ensemble des vocables qui servent à indiquer une personne, tantôt l'élément qui suit le prénom. Attribuer un nom à un individu revient à désigner ce dernier et traduire son existence par un vocable. C'est parfois une description de l'intéressé, un acte d'analyse des éléments pré et post natals, un projet de personnalité. Le nom façonne un être par la magie du verbe et rend compte de l'histoire (Simon OMBIONO, 1982 : 45). Le prénom lui, ouvre une page de l'histoire dans la civilisation de l'oralité. C'est pourquoi, dit Théodor NICOUE GAYIBOR (2011 : 149), l'étude des anthroponymes n'est pas anodine car elle éclaire grandement bien des aspects obscurs des récits de la tradition orale. Elle doit donc être abordée avec le plus grand soin, en raison des services qu'elle peut rendre à la compréhension interne des récits recueillis. Les hommes sont identifiés au sein de la communauté linguistique à laquelle ils appartiennent par leur nom.

À propos du rôle capital du nom dans la société, Pierre BONTE et Michel IZARD (1991 : 509) relèvent :

Le nom peut renvoyer à une série d'appartenances à différents ensembles sociaux : parentaux, tribaux, politiques, territoriaux, historiques, etc. Chaque référence d'appartenance opérant comme un marqueur d'identité collective ; la détermination de l'identité individuelle pouvant résulter alors d'un effet de superposition des différents marquages collectifs. Ainsi, le nom peut jouer le rôle d'un indicateur de classe et, à ce titre est pourvu de signification, en ce qu'il véhicule un ensemble d'informations à la fois sur ceux qui sont nommés et sur ceux qui nomment.

De ce constat, on s'aperçoit que chaque société élabore un système nominal d'identification de ses membres. Dans la communauté *tupuri*, l'attribution des noms en pays *tupuri* étant principalement le fait du mari-générateur, les anthroponymes sont classés par catégories suivant les événements qui ont marqué la naissance de l'enfant : état du nouveau-né, climat familial, vicissitudes de la vie, relations conflictuelles, esprits maléfiques, influences religieuses et coloniales, etc.

### 3.1. *L'apparence du nouveau-né et période de naissance*

En général, le nom est fonction de l'état physique de l'enfant et de la période pendant laquelle l'accouchement a lieu. Les deux facteurs sont déterminants pour le choix du nom du nouveau-né. Les noms suivants peuvent être proposés :

(1) *Maïti, Djagué, Maisougüi, Wankagué, Waïméné, Waïkaaran*

Après l'accouchement, les femmes viennent massivement rendre visite au nouveau-né. C'est l'occasion pour les unes et les autres d'apprécier les qualités physiques de l'enfant. Si l'on décèle un certain déséquilibre entre ses membres, cela peut donner lieu à un nom, avec une teinte d'injure ou de péjoration. Si la tête de l'enfant apparaît comme une grosse pierre fixée sur un bâton, on donnera le nom de *Maïti*, « fille-tête » lorsqu'il s'agit du sexe féminin. Au cas où la bouche s'étend jusqu'aux oreilles, avec des lèvres épaisses, on attribuera le nom de *Djagué*, « bouche ». Si les oreilles sont aussi larges que celles d'un lapin, on parlera de *Maisougüi*, « fille-oreilles ».

S'agissant de la période de naissance, elle détermine, dans la plupart des cas, le choix du nom de l'enfant. En fin d'année *tupuri*, au mois d'octobre, il y a des manifestations festives relatives aux sacrifices faits en mémoire des ancêtres. On parle de la « fête de coq » où volaille, gros et petit bétail sont immolés. Un nouveau-né apparu en ce moment de vache grasse est appelé *Wankagué*, « chef du coq ». Un peu plus tard vers le mois d'avril, on célèbre la fête dite *méné*. Une fille née en cette période portera le nom de *Waïméné*, « femme-méné ». Toujours au quatrième mois, on célèbre parallèlement une autre fête coutumière appelée *kaaran*. Une fille dont la naissance correspond à cette période aura la chance de porter le nom de *Waïkaaran*, « femme-*kaaran* ». Ainsi, comme le confirment si bien Alise LEHMANN et Françoise MARTIN-BERTHET (2003 : 7), « il y a un sens des noms propres, constitué des caractéristiques de leur référent. [...] il existe des classes sémantiques de noms propres » qui marquent les rapports de conflit.

### 3.2. *Les anthroponymes : empreintes des relations conflictuelles*

Les conflits entre parenté et voisinage sont parfois sources d'attribution de noms. « La langue et les dents appelées à cohabiter toute une vie se



querellent », dit-on. Il arrive que des proches parents ou des voisins entrent en conflit de personnalité au point de se priver de paroles. Les noms ci-dessous peuvent apparaître :

(2) *Kaoga, Hounkao, Balga, Bouloum, Danra, Djonga, Tirga, Wangbara*

Il s'agit, dans de nombreux cas, des problèmes liés à l'héritage et aux vicissitudes résultant de la cohabitation. La jalousie prend généralement naissance dans le cœur du moins nanti, du monogame (la polygamie étant considérée en pays tupuri comme un statut honorifique) ou de celui qui possède moins de bétail que les autres. Il peut aussi s'agir d'un demi-frère qui n'a mis au monde que des enfants de sexe féminin. La peur de perdre sa descendance au profit des enfants de ses frères le rend vicieux vis-à-vis de ces derniers. Un nouveau-né pendant cette période de haine peut s'appeler *Kaoga*, « pas de parenté » ; *Hounkao*, « jalousie de la parenté ». Par ces noms, les parents remettent en question le lien de parenté naturelle, donnant ainsi raison à l'adage populaire selon lequel « c'est ton frère qui se moque de toi ».

Aussi le conflit peut-il gagner tous les voisins du couple possédant de nombreux enfants de sexe masculin, des biens matériels et financiers. Des tentatives d'accusation de sorcellerie dirigées contre cette famille aisée peuvent être monnaie courante. Mais, celle-ci ne saurait baisser pavillon devant la haine généralisée de son entourage. Sur ces entrefaites, un enfant né dans la famille du couple indexé pourrait s'appeler *Djonga*, « cela ne se fait pas », *Tirga* « ne bouge pas », *Wangbara* « leur chef » ou *Danra* « les dépasse ». Autrement dit, les parents expriment ainsi leur détermination à se battre jusqu'à la dernière énergie afin de montrer à leurs « ennemis » de quoi ils sont capables. C'est pourquoi, d'autres parents donneraient le nom de *Balga*, « indomptable » ou *Bouloum* « vainqueur » pour marquer fermement le ras-le-bol et exprimer un défi par rapport à la provocation. Ils traduisent ainsi une forme d'indépendance vis-à-vis de leur voisinage qui ne saurait leur dicter des lois sous quelque forme que ce soit. Émile BENVENISTE (1966 : 25) souligne chez l'homme, le rôle déterminant du pouvoir verbal en ces termes : « C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans la réalité qui est celle de l'être, le concept d'égo ». En fait, le nom est choisi par les parents et manifeste, le plus souvent, un point de vue, une opinion qui leur tient à cœur et ce, d'une façon plus ou

moins détournée. Le signifié est analysable, mais la véritable motivation du nom n'est saisie que par celui qui l'a attribué. Dans la même veine, Jean-Louis SIRAN (1987 : 410) analysant la différence entre signification et motivation, précise que le sens du nom « *n'est pas dans les mots, mais bien dans leur rapport à la situation* ». C'est le cas de la vie au sein de la cellule familiale.

### 3.3. *L'attributions de noms : expression du climat familial*

Selon David MURA (2012 : 20), le type de relations qu'entretiennent les conjoints entre eux peut influencer l'attribution du nom au nouveau-né. Il peut s'agir d'un couple plus ou moins stérile, qui a longtemps attendu avant de trouver un rejeton. Dans ce cas, l'arrivée tardive de l'enfant détermine son nom. Il pourrait porter les patronymes suivants :

(3) *Awé, Badaawé, Djonmaila, Dagué, Maiawé*

*Awé* est un nom masculin qui signifie « arrivée », « il est arrivé ». Ici, les parents souhaitent la bienvenue à leur rejeton tant attendu ; on souhaite tout le bonheur possible à l'enfant qui reçoit un accueil très chaleureux. Il y va de même de *Maiawé* qui est un nom féminin : *mai* : « fille », *awé* « arrivée ». Quant à *Badaawé*, « Dieu l'a voulu », il s'agit sans doute d'un miracle de Dieu qui a comblé le couple de bénédictions ; le nouveau-né relève donc d'une œuvre divine incontestable. Sans la volonté de Dieu, il n'est pas possible pour cette famille d'avoir une progéniture. D'où, ce nom donné pour rendre grâce à Dieu, le créateur de l'Univers. S'agissant du nom masculin *Djonmaila*, il signifie « ça ne fait rien », « ça fait quoi ». C'est l'expression d'une plainte, d'un malaise des parents qui croient avoir tardivement reçu leur descendant. Malgré le retard accusé, l'enfant est le bienvenu au sein de la famille même si le nom trahirait une sorte de déception des parents. La même idée est également traduite dans le l'anthroponyme féminin *Dagué* qui veut dire « amour », « il a été décidé ainsi ». Personne ne peut s'opposer à ce qui a été prédestiné. L'amour est un lien d'union parfait ; on doit s'armer de patience et d'amour pour permettre à Dieu de répondre favorablement aux prières des couples dits stériles.

Aussi l'atmosphère familiale peut-elle être tendue, avec de fréquentes disputes, notamment dans les foyers polygamiques. Celle qui est épousée en troisième noce par exemple, éprouve toutes les difficultés à se faire une place dans

une famille où ses coépouses ont déjà des enfants en âge adulte. Une telle femme, relevant du troisième choix, peut donner les noms suivants à ses enfants :

(4) *Kokra, Likga, Bakra, Tiryang*

Littéralement, le nom masculin *Kokra* veut dire « les traîner », c'est-à-dire torturer les frères consanguins. Nonobstant l'arrivée tardive du nouveau-né, celui-ci est appelé à rester éveillé afin de tordre le cou à ceux qui l'ont précédé au sein de la cellule familiale. C'est l'expression d'une mauvaise intention, une guerre ouverte contre les demi-frères. Il en est de même de *Likga* qui signifie « ne peut pas être avalé ». C'est dire que le nouveau venu ne saurait être l'objet d'exploitation de ses prédécesseurs ; il est autonome et se suffit à lui-même, il est invincible. Il est d'ailleurs encouragé à dominer ces derniers, comme l'indique si bien le sens de *Bakra*, « les renverser ». Dans le cas contraire, on se console en se nourrissant d'espoir avec des noms du genre *Tiryang*, « il va arriver », « produira », « se multipliera ». Un adage confirme cet espoir en ces termes : « Mieux vaut tard que jamais » !

Par ailleurs, la famille peut traverser une passe difficile au moment de l'accouchement. Les difficultés éprouvées peuvent trouver leur expression concrète dans le nom attribué au nouveau-né en cette période difficile. Par exemple :

(5) *Tabouli, Blam, Maïblam, Manhouli, Maihouli, Siri*

Chez les Tupuri, on déménage quand l'un des conjoints est frappé par la mort. Après les funérailles, le veuf ou la veuve émigre pour s'installer à quelques mètres de l'ancienne demeure qu'on appelle *tabouli*. Ce terme est attribué à un enfant né après la mort de son père. Son équivalent *Blam* signifie « derrière », « après ». Au féminin, on obtient *Maïblam*, « fille derrière », c'est-à-dire née après la disparition de son géniteur. Quant à *Manhouli*, il signifie littéralement « mère de la mort », « le Diable ». Ce nom est attribué à un bébé rescapé dont la mère aurait régulièrement enterré ses prédécesseurs. La tradition suppose que le Diable est à l'origine des malheurs, et on lui donne le nouveau-né en faisant de celui-ci son homonyme comme pour se lier d'amitié avec lui. Ce qui pourrait amener le 'père de la mort' à protéger son homonyme contre la peine capitale. Le féminin de ce nom est *Maihouli*. L'appellation *Siri* s'inscrit également dans la même veine : le mot veut dire

« terre ». Puisque la terre a régulièrement avalé ses enfants, la mère noue des relations amicales avec elle ; elle fait de son fils l'homonyme de la terre « dévorante », *Siri* ; ce qui empêcherait celle-ci de continuer à engloutir le nouveau-né devenu son ami. Comme l'observe Rosalie MAÏRAMA (2013 : 220) au sein de la société *mundang* du Mayo-Kani,

Les noms ont une connotation culturelle profonde. Ils donnent des informations qui permettent de comprendre l'environnement socio-existential des individus. Dans l'imagerie populaire, les noms ont un impact positif et/ou négatif dans la vie des hommes parce que leur sens prédétermine les attitudes, les agissements et même le devenir de ceux qui les portent. Chez les Mundang, le choix de certains noms se fait par le *pakedan* (devin) à la suite des malheurs survenus dans une famille et dans les cas des naissances extraordinaires.

Aussi bien en pays *mundang* qu'en pays *tupuri*, certains noms s'inspirent des forces surnaturelles.

### 3.4. Le baptême du nouveau-né : homonyme des esprits maléfiques

Les esprits maléfiques sont des forces spirituelles qui exercent une influence néfaste. Il ne s'agit pas des mânes des ancêtres qui protègent généralement les vivants. Ce sont en fait des esprits diaboliques qui nuisent dangereusement aux êtres humains. Afin de contrer leurs actions malveillantes, les Tupuri prennent des dispositions en tissant des relations amicales avec eux. Une de leurs stratégies consiste à donner les noms de ces esprits à leurs nouveau-nés, une sorte d'homonymes. Exemples :

(6) *Waignesoo, Maïsoo, Wanghoina, Maiséona*

En effet, *soo* renvoie à tout esprit qui réclame des sacrifices de sang. Dans la plupart des cas, le *soo* relève de ce qui est surnaturel, du miracle dans la vie de l'être humain. Le Tupuri a échappé à une noyade, il appelle le *soo barkagué*, « génie de l'eau » à qui il commence à faire des sacrifices à une période précise de l'année. Le fait d'échapper miraculeusement à la mort dans l'eau conduit également l'intéressé à attribuer le nom *Waignesoo* à une de ses enfants. Celui-ci signifie « femme-esprits », une manière d'entrer en relation d'amitié avec le génie de l'eau. Un autre pourrait proposer son équivalent *Maïsoo*

« fille-esprits » à sa fille nouveau-née. Ce qui ferait du génie de l'eau le totem ou l'ami personnel de la famille. Il assurerait aux membres de celle-ci protection maximale, sécurité et santé.

Par ailleurs, d'autres esprits nuisibles hantent généralement les femmes ; ils font de celles-ci de véritables débiles mentales s'ils ne sont pas maîtrisés. Il s'agit notamment des esprits dits *hoïna* et *séona*. Encore une fois, l'homme peaufine sa stratégie pour dompter ces esprits malveillants. « On ne dépouille jamais le caïman par le dos », dit un proverbe. Fort de cette sagesse tupuri, les parents font de ces esprits nuisibles des homonymes de leur nouveau-né : leur bébé masculin, ils le baptiseront *Wanghoina*, « chef *hoïna* » et à leur fille, ils donneront le nom *Maiséona*, « fille-*séona* ». Ces baptêmes à dessein mettent fin aux hostilités des esprits maléfiques, lesquels se sentent honorés à travers leurs homonymes humains, à l'instar des jumeaux. Tous ces noms traduisent la peur de l'homme face à certaines forces et aux constituants de l'univers. Ainsi, par le nom, on reconnaît la religiosité de l'homme tupuri qui, comme tout être humain, est conscient de ses faiblesses dans certaines circonstances. Le nom, dira-t-on, est révélateur des convictions profondes.

### 3.5. *Les noms des jumeaux*

Chez les Tupuri, les jumeaux sont sacrés ; les parents ont les yeux fixés sur eux et répondent à leurs moindres besoins quotidiens ; car le mécontentement des jumeaux attire des malédictions et des malheurs sur la famille tout entière. David MURA (2012 : 21) les considère comme des personnes à part, qui ont un traitement spécial. Ce sont des envoyés de Dieu, ses représentants personnels au sein de la famille. D'ailleurs les noms masculins qui leur sont souvent attribués en disent long sur la nature divine de leur origine :

(7) *Mbéré, Mbilbaa, Wangba, Wangmotching, Welbaa*

*Mbéré* veut dire « descendant », « progéniture ». Le jumeau est perçu comme l'enfant chéri, l'héritier principal à qui ses frères, aînés ou cadets, doivent faire allégeance. C'est l'expression de la volonté divine dans la famille. C'est la raison pour laquelle on leur attribue le nom *Mbilbaa*, « dans le ventre de Dieu », « dans la volonté de Dieu », « dans le cœur de Dieu ». En

d'autres termes, la présence des jumeaux au sein de la famille est la grâce divine manifestée dans ce foyer privilégié. Ce sont en fait les enfants de Dieu ; d'où le nom *Welbaa*, « fils de Dieu » ; *Wangba*, « chef de Dieu », « Dieu roi ». C'est dire que le Créateur de l'Univers a choisi de donner une parcelle de son pouvoir à la famille en question. Il y a donc communication directe entre celle-ci et la puissance des cieux. Cela s'observe davantage à travers le nom *Wangmotching*, « chef d'en haut », « Dieu le chef », « chef du ciel ». On note le champ lexical de l'élévation : « haut », « ciel », « chef », « roi », « dieu » ... termes chargés de connotations de noblesse et d'honorabilité. La société adopte une attitude de déférence à l'endroit des garçons qui portent, par leur nom, ces attributs divins.

Dans la même veine, l'analyse des noms attribués aux jumelles permet de faire des constats analogues. En guise d'illustration, on peut relever quelques exemples :

(8) *Maïbaa*, *Maïbaasso*, *Maïtching*, *Manibaa*, *Waïgnessouaré*

Tous les noms proposés aux jumelles renvoient au Dieu tout puissant : *Maïbaa* signifie « fille-dieu », « la fille de Dieu ». Elle est d'essence divine ; ses parents sont considérés comme des géniteurs apparents, à l'image de Joseph et Marie dans la *Bible*. Il y va de même pour *Maïbaasso*, « fille-dieu-donc », « la fille de Dieu effectivement ». D'après ce patronyme, il n'y a l'ombre d'aucun doute sur la paternité divine des jumelles ; ce sont des propriétés personnelles de Dieu. Cette hypothèse se confirme avec le nom *Manibaa*, « pour Dieu », « ce qui appartient à Dieu ». L'homme tupuri ne saurait réclamer la paternité des jumelles : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », dit la *Bible*.

Conscient de cette injonction divine, le Tupuri considère les jumelles comme des objets précieux qui lui sont confiés par les puissances d'en haut. C'est pourquoi, les noms qu'il leur donne évoquent parfois le firmament : *Maïtching*, « fille-haut », « fille d'en haut » ; *Waïgnessouaré*, « fille-nuage », « fille-ciel », « fille des cieux ». Ainsi, les jumeaux et les jumelles, méritent une attention particulière chez les Tupuri, comme dans bien d'autres ethnies africaines. Analysant le cas du milieu *mafa* de l'Extrême-Nord du Cameroun, David MURA (2013 : 78) fait ce constat :

Les jumeaux sont très célébrés chez les Mafa, lorsque l'un d'eux meurt, tous les ans, une fête est organisée en l'honneur du vivant et par crainte du disparu. Ils ont le pouvoir de jeter le mauvais sort sur la population. Les jumeaux ont une relation certaine avec l'eau, car chaque être à deux âmes qui entretiennent des relations avec les éléments cosmiques [...]. Après la naissance des jumeaux, le mari n'a pas de relations avec d'autres femmes avant d'en avoir de nouvelles avec celle qui lui a donné des jumeaux. Dans le cas contraire, il pourrait devenir stérile.

Somme toute, le système de nomination s'appuie aussi bien sur l'apparence du bébé, le climat familial, les relations parentales et sociales, les esprits maléfiqes et la puissance divine. Toutefois, le nom peut subir de modifications au cours de l'existence de l'individu.

#### **4. Le changement des anthroponymes**

Il existe trois principaux types de changement de nom de l'enfant dans la communauté tupuri : l'initiation, le *gurna* et le mariage.

##### **4.1. L'initiation et ses implications sur le nom de l'enfant**

La tradition tupuri met un accent particulier sur la formation de la gent masculine marquée par l'initiation appelée *gunugaye* ou *goni*. C'est une formation solide donnée aux jeunes adolescents au terme d'une période de dix ans au moins. En trois mois, les anciens initiés apprennent aux jeunes esprits comment devenir homme. Des exercices pratiques, des sévices corporels et psychologiques sont administrés aux candidats pour les faire mûrir afin de passer à l'état d'homme mûr. Avant l'initiation, le garçon est considéré comme une "femme", symbole de la faiblesse, de l'immaturité. L'initiation comme rite de passage lui permet alors de quitter d'un statut à un autre et le met en conjonction avec son blason culturel. On en ressort totalement métamorphosé sur tous les plans : une nouvelle langue est apprise, le nouvel initié pose désormais un regard condescendant sur les non-initiés qu'il appelle *lugud*, « mélangé en désordre », « vaurien ». Même les noms des initiés subissent quelques modifications : on assiste à une forme de suffixation originale où les éléments suivants sont principalement ajoutés aux noms de l'enfance :

(9) *-bélé, -andi, -kréo, -oing, -sala, -gamla*

Pour prendre quelques exemples, *Mbéré* deviendra *Mbersala* ; la dernière voyelle accentuée disparaît au profit du suffixe *-sala*. Quant à *Mbilbaa*, on pourrait obtenir *Mbilbaakréo* ; ici, le suffixe dissyllabique *-kréo* s'ajoute simplement au radical qui ne subit aucun changement morphologique. *Wanmotching* pourrait se suffixer en *Tchingbélé*, avec perte de deux syllabes *-wanmo* de sa racine ; *Menga* sera *Mendandi*, *Kosga* se suffixera en *Kostoing*, etc. Dans les deux derniers cas, la syllabe finale *-ga* de l'anthroponyme original s'amenuise à l'avantage des suffixes *-andi* et *-oing*, et on note l'apparition des dentales [d] et [t]. Il en va de même de *Bagamla* dérivé de *Babe* : le suffixe *-gamla* apparaît au détriment de l'occlusive bilabiale [b]. Au sortir de l'initiation, tous les candidats portent chacun ces différents noms suffixés. Les anciens anthroponymes sont renvoyés aux calendes grecques. Ils sont appelés par leurs nouveaux noms, surtout par les non-initiés. Ceux-ci s'exposeraient aux grands risques de violence au cas où ils venaient à prononcer les noms obsolètes. Au-delà de son caractère formateur, l'initiation est un lieu d'expression des anthroponymes hautement codifiés, mais ces derniers doivent être distingués du système d'attribution des noms dits sobriquets.

#### 4.2. *Ndu joo* (« *nom-danse* », « *nom de jeunesse* ») : *le prénom ou le second nom*

Les Tupuri n'ont pas de prénom à la naissance. C'est à partir de dix-huit ans au moment où le jeune homme entre au *gurna* qu'un prénom lui est affecté. En effet, le *gurna* a été emprunté au peuple massa (Igor GARINE 1964 : 12 ; Françoise DUMAS-CHAMPION 1983 : 84). Il est associé, comme chez eux, à la « cure de lait ». Transformé au cours de ces cinquante dernières années par les Tupuri, le terme désigne de nos jours un club d'hommes qui se forment au niveau d'un ou de plusieurs villages. Pour y adhérer, chaque homme doit théoriquement amener une vache laitière avec son veau<sup>10</sup>. Leur nourriture préférée sera *holè* avec *pà*, la bouillie de « boule » de mil rouge malaxée au lait des vaches.

<sup>10</sup> Il semble que celui qui n'a pas de vache laitière peut apporter un taureau, voire partager à deux une vache laitière. Mais c'est là un écart à la règle, qui montre l'évolution du *gurna* tupuri se dissociant de la cure de lait *massa* d'origine, bien que la nourriture soit à la base de bouillie de lait.



Chaque année vers le mois d'octobre, une fois les récoltes de mil et de coton achevées, les jeunes gens, libérés des travaux champêtres, élisent un chef de *gurna*. Celui-ci, ancien gardien de bœufs expérimenté, se charge de demander au chef de terre un terrain pour l'installation d'un campement appelé *jak kao*. Choisi à l'ombre d'un arbre, le terrain sera parfois entouré d'épineux pour éviter tout vol de bétail pendant la nuit. Les hommes y vivent pendant six mois durant, jour et nuit, jusqu'à la dissolution du club au moment de la préparation des champs en vue des semailles en avril quand reviennent les premières pluies. Le chef, nommé *wan gurna* procède à des rites d'installation en distribuant les tâches respectives à chacun des membres. L'organisation est rigoureusement hiérarchisée. Corvées de pâturage et de garde du camp échoient aux plus jeunes, tandis que les plus âgés ont le droit de passer la nuit chez eux et de s'absenter à l'occasion des fêtes. La plupart des membres sont des hommes relativement jeunes, souvent mais pas nécessairement célibataires. Pour être accepté au *gurna*, le jeune homme doit déjà avoir officiellement eu des rapports sexuels avec une fille pendant la période de « fête du poulet » – correspondant au mois d'octobre du calendrier grégorien. C'est ce qu'on appelle *nagè may*, « passer la nuit avec une fille ».

C'est au moment où le jeune homme entre au *gurna* qu'on lui attribue *ndu joo* « nom de danse », « nom de jeunesse » qui tient lieu de prénom. Celui-ci est donné en fonction de la personnalité de l'individu. Le donneur du nom, généralement plus âgé, ne se trompe jamais. Il suffit qu'il vous regarde de haut en bas et vous voilà prénommé tout de bon. Le « nom de danse » vous colle définitivement. Si vous avez l'allure d'une girafe affamée, avec de longues jambes décharnées et tordues, on pourra vous surnommer *Koryomaa* ; un jeune traînant un petit ventre ballonné s'en sortira avec le nom de *Hué-Hué* ; à un autre garçon trapu portant une grosse tête aplatie, on proposera *Garssoumo* ; à un autre qui a une taille moyenne, avec une silhouette plus ou moins attrayante, on donnera le nom de *Gomrai* ; un garçon dégingandé s'appellera *Haraona* ; un autre nain, vantard, engoncé, se prénommera *Guinreinmoo* ou *Telsoumo*, etc. Quoique ces nouveaux baptêmes aient généralement fortes colorations péjoratives, ils sont acceptés par les concernés, car le *gurna* est aussi le lieu d'apprentissage du respect de la hiérarchie et de l'autorité traditionnelle.

### 4.3. Le mariage : adoption du village de la fille

La gent féminine ne bénéficie d'aucun prénom au cours de son existence. Toutefois, la fille obtient un second nom dans le mariage. En fait, le village d'origine de la femme détermine le choix de son nouveau nom. Par exemple, si les parents sont du village de *Touloum* au moment du mariage, on l'appellera *Maitouloum*, « fille-*Touloum* » ; s'ils sont de *Djiglaou*, *Doukoula*, *Datcheka* ou *Dadjamga*, on ajoutera le préfixe *mai-* aux différents noms des villages pour obtenir *Maïdjiglaou*, *Maïdoukoula*, *Maïdatcheka*, *Maïdadjamga*, et ainsi de suite. Ces noms de villages associés au préfixe « *mai* » connotent parfois le comportement ou les tares des gens de ces villages ; ils sont alors proférés pour provoquer ou plaisanter en référence à ces villages, attendu que chaque village a une image des autres auxquels il offre aussi la sienne. La femme est appelée par ce nouveau nom dans son village adoptif alors que dans celui de ses parents, son nom de jeune fille demeure valable. Pour Jean Paul BALGA (2011 : 142-143), le nom participe donc de la « *spatialisation [...], exprime les relations spatiales* ». Il épouse le paysage politique et linguistique dans lequel l'individu évolue. D'où des changements opérés de nos jours dans le système des anthroponymes en milieu *tupuri*.

## 5. Les mutations anthroponymiques : religions et cultures voisines

Après avoir fait état de la typologie des patronymes *tupuri*, on présentera les changements survenus suite au contact des autres cultures. Il s'agit notamment de la cohabitation avec le *fulfulde*, le français, des Langues Tchadiques et les influences religieuses.

### 5.1. Les influences culturelles *masana*, *musey* et *kéra*

Au nord-est et à l'est tout au long du Logone, s'étend le territoire occupé par les Massa. Les premières étapes de l'initiation des garçons *tupuri* se sont faites en territoire *massa*, à *Guissey*. Un des noms *tupuri* pour désigner cette initiation, *lébè* est manifestement le même que le terme *masana* 'laba'. Les *Tupuri* ont fait leur une des formes collectives de la cure de lait *massa gourou wayna*, adoptée sous le terme *gurna*. Véritable institution, elle est à son tour empruntée sous sa forme actuelle par les voisins, *Massa* et *Kéra*. Plusieurs

termes désignant des institutions – religieuses ou sociales – sont empruntés au *masana*. Parfois des passages entiers de chants *tupuri* sont en cette langue mais, les chanteurs ne comprennent généralement pas le sens de la chanson. Ces coutumes communes concernent également les Kéra, population minoritaire établie à l'est du pays *tupuri* aux alentours de Fianga, au Tchad. Au sud-est se trouvent *baare hoho* ou Mussey, ainsi nommés par les Tupuri en référence à une particularité de leurs chants. Deux des termes *tupuri* désignant les rites d'initiation : *gunugay* et *gooni* seraient mussey. Massa, Mussey, Tupuri et Kéra partagent donc les us et coutumes. L'interaction à travers les mariages conduit naturellement au phénomène d'emprunt des anthroponymes. C'est ainsi qu'on trouvera des noms suivants aussi bien en milieu *tupuri*, *kéra*, *musey* que *masana* : *Vroumssia* ou *Froumssia* « enlever les choses d'autrui », *Soumcina* « gens de l'autre côté », *Alaona* « mon Dieu », *Limanssou* « endroit pour toi », *Moksia* « grouper les anciens », etc. Selon Claudine BAVOUX (2003 : 27), on peut se poser la question de la coexistence de deux langues au sens large d'entités linguistiques. En fonction des circonstances, ces langues seront confondues par les locuteurs. C'est le résultat d'un processus de reconnaissance et de construction d'une altérité. Le système des anthroponymes s'enrichit au contact des langues Tchadiques mais aussi subit l'influence de la religion musulmane.

## 5.2. *Les influences islamo-peul*

Les Peul constituent une autre communauté linguistique vivant en cohabitation étroite avec les Tupuri. Ils parlent le *fulfulde*, langue appartenant à la famille Ouest-Atlantique du phylum Niger-kordofan (Edmond BILOA 2003 : 207). Contrairement aux Tupuri, les Peul sont un groupe ethnique totalement acquis à la cause de l'Islam. Au nord-ouest du secteur *tupuri*, le Diamaré est occupé par les Peul, ennemis légendaires des Tupuri avec lesquels, de nos jours, ces derniers entretiennent des rapports plus ou moins pacifiques.

Entre chrétiens, musulmans et animistes du *grand-nord*, se développent des stéréotypes négatifs de nature à compromettre la cohabitation harmonieuse des peuples du sahel. Une observation sociologique de la partie septentrionale permet de dégager un constat : le clivage social entre les populations musulmanes et celles non musulmanes est un phénomène de haute

visibilité. On peut rechercher quelques éléments des causes de ce clivage dans la gestion des affaires publiques.

En effet, pendant un quart de siècle, les non-musulmans du Nord-Cameroun sont des laissés-pour-compte d'une administration accaparée par les représentants d'une aristocratie à cheval qui avait imposé sa domination sur la région (Jean-Marc ÉLA 1985 : 24) ; surtout que tout se passait sous la supervision et la coordination d'un inamovible Gouverneur musulman, Ousman Mey, que GAILLARD (1994 : 13) qualifiait de « *pro-consul* » nommé par le Président Ahmadou Ahidjo dans la région pour protéger activement l'ordre peul. De 1958 à 1982, durée du régime du Président Ahmadou Ahidjo, avec ses trois Républiques (Constitution du 04 mars 1960, Constitution du 1<sup>er</sup> septembre 1961, Constitution du 02 juin 1972), les services de la Présidence de la République ont constitué un mythe pour les acteurs *kirdi* en ce sens qu'une analyse sociologique ne permet pas d'établir une certaine adéquation entre leur poids démographique et leur représentation dans ces services, hormis la masse de la garde prétorienne du Président connue sous l'appellation de la *Garde Républicaine*. L'observation d'une telle marginalisation autorise à conclure que le régime du Président était inféodé au groupe islamo-peul et sa présence à la tête de l'État n'était que le symbole de la domination musulmane.

Les populations *kirdi* du Nord étaient victimes d'une gestion politique marginalisante, en raison du quadrillage et du contrôle systématique dont elles étaient l'objet (Kolyang Dina TAÏWE, 2010 : 129, 137). Il s'agit pour CUOQ (1975 : 313), d'une forme de ségrégation tribale sur fond islamo-peul : « *Une barrière sépare Fulbé (musulmans) et Kirdi (païens) : elle n'est pas seulement religieuse (...), elle n'est pas seulement sociale ou raciale, elle est faite de tout ce qui oppose une population vaincue, refoulée à un envahisseur triomphant et méprisant* ».

Si, pour des raisons ci-dessus évoquées, les Tupuri sont réfractaires à l'influence islamique peul, leur langue garde cependant des marques du contact avec le *fulfulde*, à l'instar des anthroponymes suivants :

(10) *Ahidjo, Ahmadou, Kader, Ibrahim, Maliki*

Convertis à l'Islam ou non, de nombreux parents tupuri de la décennie 1960 commencèrent à attribuer cette nouvelle vague d'anthroponymes - transitoires d'origine arabe - à leur progéniture. L'administration coloniale, en l'occurrence les Allemands installés à Maroua en 1902, n'ont pas déstabilisé

culturellement la région ; ils ont plutôt composé avec le système de domination islamique déjà en place. HAMADOU ADAMA (1997 : 27, 28, 34) revisite cette période charnière de l'histoire du Nord-Cameroun en ces termes :

Il faut bien remarquer qu'au-delà des emprunts nominaux, il serait toutefois difficile de ne pas y voir une réelle volonté de socialisation et d'intégration des différents apports extérieurs aux Foulbé pour peu qu'ils les jugent en tout point intéressants. Et, c'est incontestablement là une initiative, mieux une tentative d'ouverture qui remonterait aux premières années du XIXe siècle. [...] Siècle d'ouverture et de conquête, cette période témoigne d'une époque charnière au cours de laquelle les Foulbé, leur culture et leur religion en l'occurrence la religion islamique étaient perçues et se définissaient eux-mêmes comme porteurs du seul et unique modèle culturel de référence auquel les peuples militairement conquis devaient se référer.

À l'évidence, l'arabisation amorcée des prénoms prélude à celle des noms musulmans négro-africains, comme cela semble prévisible chez les Foulbés de l'Adamaoua oriental pourrait perturber sérieusement, à plus ou moins long terme, l'affiliation patronymique classique dans un premier temps, pour finalement, si le processus n'aurait pas alors été stoppé voire inversé, aboutir à une grave crise identitaire qu'un nom, telle une langue, est un signe d'identité culturelle.

Les mutations sociales entraînent une forme de crise identitaire. Les anthroponymes *tupuri* subissent des mutations considérables avec l'apparition des noms à forte coloration arabo-musulmane sur fond de chantage du Régime de Yaoundé. Ces anthroponymes, à cette époque, apportaient quelques avantages à ceux qui les portaient, à savoir l'insertion sociale, l'accès aux crédits bancaires et aux postes de commandement, fluidité dans la circulation des hommes et des biens, etc. C'est précisément à cette période postcoloniale que les conversions à l'Islam et les changements anthroponymiques subséquents ont atteint leur point culminant.

Corollaire de la confiscation du pouvoir et de la mainmise des musulmans sur l'appareil étatique, l'exclusion politique des populations *tupuri* des instances décisionnelles a été plus manifeste sous le régime du Président Ahmadou Ahidjo. L'administration considérée comme le lieu par excellence du pouvoir étatique, s'est trouvée pendant longtemps investie sur le plan local par une élite administrative issue d'un réseau relativement stable : l'obédience musulmane, à telle enseigne que l'on se trouve tout naturellement porté à penser à une certaine congruence entre le commandement territorial

et la religion musulmane. On peut dire que tout ou presque est connu de la situation politique de ce groupe sous le Président Ahmadou Ahidjo à partir du tableau ci-dessous présentant les sous-préfets qui se sont succédé dans l'arrondissement de Kar-Hay, principal bastion de l'ethnie tupuri.

**Tableau N°2 : Sous-préfet de l'arrondissement de Kar-Hay : 1961-1983**

N°	Noms et prénoms	Religion	Date de nomination
1	YAYA GARGA	musulman	29/09/1961
2	SAIDOU MOHAMADOU	<i>Idem</i>	17/03/1966
3	GODJE ALKALI	<i>Idem</i>	12/06/1970
4	YAYA DJAFAROU	<i>Idem</i>	14/08/1971
5	HAMADOU HAMADJAM	<i>Idem</i>	17/07/1975
6	ZIGLA KAVAYE	<i>Idem</i>	20/03/1979
7	BIPDJOKA Richard	chrétien	21/08/1983

*Source : Archives de la sous-préfecture de Kar-Hay (Doukoula)*

D'une manière générale, ce tableau de commandement montre que de 1961 à 1983, la fonction publique territoriale dans la communauté tupuri était l'apanage des Islamo-peul. Préfets et sous-préfets étaient mutés régulièrement d'une circonscription à une autre. Toute évolution du système social était ainsi parfaitement contrôlée, sinon verrouillée jusqu'en 1983, année où les Tupuri connurent un non-musulman prendre les commandes de leur unité en l'occurrence Richard Bipdjoka, de tribu Bakoko (de la Région du Littoral Camerounais). Ainsi, on peut tirer la conclusion selon laquelle les Tupuri étaient exclus de la gestion de leurs localités (Kolyang Dina TAÏWE 2010 : 127, 129).

On peut comprendre qu'à cette période de l'histoire du Cameroun – sous Ahidjo –, l'adoption des noms peul par les Tupuri est une stratégie pour accéder à un poste prestigieux. Le processus de mutation d'anthroponymes ainsi lancé sur fond de chantage, on constate non seulement l'*arabisation*, la *foufoulisation* ou la *foulanisation* mais aussi la *christianisation* anthroponymique.

### **5.3. Du « nom de danse » au prénom : la christianisation des anthroponymes**

L'église est une institution qui véhicule une philosophie de vie sociale à travers ses doctrines, lesquelles dictent une ligne de conduite aux adeptes.

Ainsi, mœurs, traditions ou croyances du terroir se trouvent profondément bouleversées (Juvénal RUTUMBU 1988 : 60). À partir des années 1930, on remarque la présence de la Mission Catholique à Doukoula, Fianga, Djiglaou, Glonpoui, etc. pendant que les protestants installent leur base à Datchéka-Sud en pays *tupuri*. L'église, et plus tard l'école occidentale, représentent les nouvelles institutions pionnières sur le terroir. Après le baptême, le nouveau converti recevait un prénom tiré souvent du calendrier grégorien. Ces prénoms appartenaient, pour la plupart, aux personnages dits exemplaires du livre sacré et auxquels les jeunes prosélytes s'identifiaient. On constate l'émergence des anthroponymes tels que :

(11) *Daniel Taoré, osephe Soumcina, Joël Gornay, Paul Blama, Jacob Tiboo, Marie Ndaokai, Ruth Maïpa, Esther Daïpa*

Les prénoms traduisent généralement l'origine du pasteur et ses personnages préférés dans la *Bible*. Installés dans ces noms hybrides (*Daniel Taoré, Joseph Soumcina...*), les nouveaux disciples de Jésus Christ sont ainsi nés de nouveau ; ils sont tenus de renoncer à tout ce qui relève des us et coutumes *tupuri* y compris les « noms de danse » attribués au *gurna*. Ils sont désormais en quête d'une nouvelle identité imposée par le nouveau « nom de danse » qu'est le prénom. Par un processus dynamique, les prénoms sont aussitôt reconnus par les administrateurs coloniaux. Le nouveau nom attribué à l'indigène facilite l'identification et l'intégration du sujet en question. D'après Martin NGUIME MBENGUE (2005 : 46),

L'action anthroponymique des missionnaires s'opérait toujours au moment du baptême d'un fidèle protestant ou de la prise de la première communion, quand il s'agissait d'un fidèle catholique, la démarche assez simple, consistait à donner un prénom, très souvent français, à tout indigène dont la conversion au christianisme devenait effective [...]. Sous l'égide des autorités religieuses, beaucoup d'indigènes subissaient la modification de leurs noms. Les missionnaires travaillaient en étroite collaboration avec le régime colonial dans ce sens, sous prétexte que les noms africains étaient difficiles à prononcer et à retenir.

Comme on peut le constater, le système anthroponymique porte non seulement les empreintes de l'Islam et du Christianisme mais aussi celles des cultures et des Langues Tchadiques et Adamawa voisines. Ce qui donne raison

à Antoine MEILLET (1965 : 17) qui déclare : « *Du fait que la langue est un fait social il résulte que la linguistique est une science sociale, et le seul élément véritable auquel on puisse recourir pour rendre compte du changement linguistique est le changement social* ». Et William LABOV (1976 : 258) de renchérir : « *Pour nous, notre objet d'étude est la structure et l'évolution du langage au sein du contexte social formé par la communauté linguistique* ».

## Conclusion

Au total, les anthroponymes apparaissent comme un mode de communication où les interlocuteurs ne sont pas visiblement identifiés. Ils s'adressent à des destinataires présents dans la conscience collective. Dans la majorité des cas, les anthroponymes d'origine tupuri sont portés, en tant que noms individuels, par une proportion croissante de la population du terroir. Il est donc normal d'en trouver très souvent des noms qui se réfèrent à la personnalité, à la parenté, à Dieu, aux puissances malveillantes, au village d'origine... Ils sont naturellement l'expression du vécu quotidien propre au groupe ethnique en question. Toutefois, les noms individuels typiquement tupuri commencent à décliner à partir de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, époque où l'ethnie est entrée en contact avec les Peul au Pouvoir et les religions importées. C'est à cette deuxième catégorie qu'appartiennent la plupart des prénoms issus de l'Islam ou du Christianisme colonial. Il n'est pas étonnant de constater que beaucoup de noms acquis lors du baptême religieux de type occidental ou oriental, passent ainsi dans le stock anthroponymique tupuri. Un nombre moins important mais conséquent d'anthroponymes est formé sur de tels noms de personnes, qui bien sûr, ne renvoient pas forcément à une réalité propre à l'ethnie en question. On se trouve en phase avec l'inculturation à partir du moment où les cultures entrent en cohabitation harmonieuse : les noms tupuri, peul et chrétien sont donnés dans la société de référence, créant ainsi une sorte de syncrétisme anthroponymique.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

\*\*\* (2013). *Petit Larousse illustré*.

BALGA, J. P. (2011). « Toponymie signifiante dans *L'homme de la rue* de Pabe Mongo ». In : *Ille(s) et imaginaire*, Toulouse, Institut Catholique, pp. 133-152.



- BAVOUX, C. (2003). « Quand les langues de grande proximité sont en contact : modalité d'existence et de coexistence ». In : Jacqueline BILLIEZ (éd.), *Contacts de langues, modèles, typologies, interventions*, Paris, L'Harmattan, pp. 25-35.
- BILOA, E. (2003). *La langue française au Cameroun. Analyse linguistique et didactique*. New York : Peterlang.
- BENVENISTE, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard.
- BONTE, P. & IZARD, M. (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- COURNARIE, P. C. *et al.* (1937). 'Monographie du secteur de Kaélé. Situation politique et économique'.
- CUOQ, J. M. (1975). *Les Musulmans en Afrique*. Paris : Éditions G.P.
- DUMAS-CHAMPION, F. (1983). *Les Masa du Tchad ; bétail et société*. Paris/Cambridge, Maison des sciences de l'homme, University Press.
- DUMONT, P. & MAURER, B. (1995). *Sociolinguistique du français en Afrique francophone*. Vantes Cedex, EDICEF.
- ÉLA, J.-M. (1985). *Ma foi africaine*. Paris : Karthala.
- FECKOUA LAOKISSAM, L. (1977). *Les hommes et leurs activités en pays toupuri du Tchad*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris.
- GAILLARD, P. (1994). *Ahmadou Ahidjo*. Paris : Groupe Jalivres.
- GARINE, I. de (1964). *Les Masa du Cameroun*. Paris : Presses Universitaires de France.
- GUILLARD, J. (1965). *Golonpoui. Analyse des conditions de modernisation d'un village du nord-Cameroun*. Paris : Mouton.
- HAMADOU, A. (1997). « Les nouveaux prénoms des Peuls du Nord-Cameroun : histoire et essai d'interprétation ». *Ngaoundéré Anthropos*, Revue de Sciences Sociales, Vol. II, Ngaoundéré, Imprimerie de l'Église Évangélique, pp. 19-40.
- HERVOUET (1950). 'Notes pour servir à l'étude historique du district de Fianga', Archives du poste de Fianga.
- LABOV, W. (1976). *Sociolinguistique*. Paris : Éditions de Minuit.
- LEHMANN, A. & MARTIN-BERTHET, F. (2003). *Introduction à la lexicologie : sémantique et morphologie*. Paris : Nathan-Université.
- MAÏRAMA, R. (2013). « Analyse du système linguistique des *Contes moundang du Cameroun de Clément Dili Palaï* ». In : *Littérature orale africaine : décryptage, reconstruction, canonisation*, Paris, L'Harmattan, pp. 219-231.

- MBENGUE NGUIMÉ, M. (2005). *Les élèves et étudiants camerounais et la question coloniale et nationale : 1928-1961*, thèse de doctorat Ph. D., Université de Yaoundé I.
- MEILLET, A. (1965) [1921]. « L'état actuel des études de linguistiques générales », Leçon inaugurale au Collège de France, 13 février 1906 ; repris dans *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, Champion, 1921 ; cité ici dans la réédition de 1965, p. 17.
- MURA, D. (2012). « Nomination, dénomination et typologie des anthroponymes mafa : essai d'une analyse socio-historique ». In : *PHARE, Patrimoine et Histoire en Afrique : Recherche et Expériences*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, pp. 18-23.
- MURA, D. (2013). « Les patronymes dans l'histoire des Mafa du Nord-Cameroun : essai d'analyse socio-historique ». In : *Littérature orale africaine : décryptage, reconstruction, canonisation*, Paris, L'Harmattan, pp. 71-84.
- NICOUE GAYIBOR, T. (2011). *Les sources orales, histoire africaine*. Paris : L'Harmattan.
- OMBIONO, S. (1982). « Les noms et les prénoms ». In : *Encyclopédie juridique de l'Afrique en Afrique*, vol. 6, Droit des personnes et de la famille, Abidjan, NEA.
- RUELLAND, S. (1975). « Rapport préliminaire pour une étude des toponymes du pays tupuri », *L'Homme et le milieu, Annales de l'Université du Tchad*, 1-66.
- RUELLAND, S. (1978a). « Comparaison lexicale du kéra et du tupuri », *Lacito-informations*8, 67-67.
- RUELLAND, S. (1978b). « Le tupuri (langue Adamawa) et les langues Tchadiques voisines : comparaison lexicale ». In : J. P. CAPRILE & H. JUNGRAITHMAYR (éds), *Préalables à la reconstruction du proto-tchadique*, Paris, pp. 157-175.
- RUELLAND, S. (1988). *Dictionnaire tupuri-français-anglais (région de Mindaoré, Tchad)*. Paris : Peeters/SELAF.
- RUELLAND, S. (1992). *Description du parler tupuri de Mindaoré, Mayo-Kebbi (Tchad), Phonologie, morphologie, syntaxe*, thèse pour le doctorat d'État ès-Lettres, Université de Lille III, Paris.
- RUELLAND, S. (2005). « La langue de la danse : jag-joo, l'exemple des proverbes tupuri ». In : U. BAUMGARDT & A. BOUNFOUR (éds), *Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens*, Paris, L'Harmattan, pp. 51-68.
- RUTUMBU, J. (1988). « Le conflit permanent entre évangile et culture ». In : *Théologie et culture*, Belgique, Noraf, Coll. « Point de repère », pp. 59-79.

- SEIGNOBOS, C. & TOURNEUX, H. (2001). « Contribution à l'histoire des Toupouri et leur langue ». In : R. NICOLAÏ (éd.), *Leçons d'Afrique, Filiations, ruptures et reconstitution de langues*, Un hommage à Gabriel Manessy, Louvain-Paris, Peeters, pp. 255-284.
- SIRAN, J.-L. (1987). « Signification, sens, valeur. Proverbes et noms propres en pays Vouté-Cameroun ». *Poétique*, 72, pp. 403-429.
- SYLLA, L. (1977). *Tribalisme et parti unique en Afrique noire*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences de L'Homme Politiques.
- TAÏWÉ, K. D. (2010). *Parlons tupuri, Cameroun et Tchad*. Paris : L'Harmattan.



